Буддийская антропология в контексте проблематики русской философии конца XIX — первой половины XX в.

Обращение к буддизму в истории русской философии имело своей задачей не только постижение новых культурных смыслов, но и обоснование собственных гипотез. В религиозной философской мысли оно тесно связано с ощущением кризиса европейской культуры, опасением, что популяризация идей буддийской философии и развитие необуддизма и теософии могут способствовать разрушению мировоззренческих оснований русской религиозности. В то же время, в работах известных русских философов (прежде всего В.Соловьева, С.Булгакова) присутствует глубокое уважение к буддизму и признание его мирового значения, прежде всего в развитии нравственной философской проблематики. Проблемы «чужого я» в буддийском учении (работы И.И.Лапшина), критика метафизических оснований буддизма для обоснования собственной концепции в работах русского позитивиста В.Лесевича, ассоциативные заимствования идей буддизма в работах русских космистов (В.И.Вернадского, К.Э.Циолковского) — этот разнообразный процесс можно обозначить как поиск «своего» в «чужом», процесс всматривания людей разных культур друг в друга.

Анализ этой проблемы позволит, на наш взгляд, определить, насколько значимой представлялась буддийская философия для философов России в вопросах развития нравственного сознания, формирования ценностей, лежащих в основе культурных универсалий, понимания человека, развития мышления, реше-

ния проблем познания и т.д. Эти проблемы ставились в работах философов, имеющих различные мировоззренческие (в том числе религиозные) убеждения, принадлежащих к разным философским направлениям (В.Соловьева, С.Булгакова, Н.Лосского, Н.Бердяева, С.Франка, В.Кожевникова, И.Лапшина, В.Лесевича, В.Вернадского, К.Циолковского Е.Блаватской, Н.Рериха, Е.Рерих, Б.Дандарона и др.). Какое место отводили они буддийской философии не только в истории мировой философии, но и цивилизации в целом? Решение этих вопросов связывалось в работах философов XIX–XX вв. с проблемами культурной идентификации самой России, развития культуры.

В статье представлен анализ работ двух русских философов В.С.Соловьева («Оправдание добра», 1899 г.) и И.И.Лапшина («Проблема “чужого я” в индийской философии» 1947 г.) Несмотря на то, что эти работы принадлежат разным направлениям в русской философии, написаны в разное время и имеют разную мировоззренческую ориентацию, позволено усмотреть в них некоторую общность позиций и попытаться определить специфику в отношении каждого из философов к буддизму как религиозному мировоззрению. Исследование этих проблем и составляет задачу данного исследования, в котором будет сделан акцент на антропологических и нравственных вопросах.

Безусловно, в современной научной литературе ставится вопрос о месте и об оценке буддийской философии в работах русских религиозных философов, но исследовательских работ, посвященных этой проблеме, немного. Примером может служить работа Е.С.Сафроновой «Буддизм в России» (1998). В главе «Буддизм в трудах русских философов, мыслителей, богословов XX» дается анализ буддизма в трудах В.Соловьева, В.Кожевникова, С.Франка, Н.Бердяева, Н.Лосского, С.Булгакова¹. В этом в целом интересной работе содержится ряд положений, с которыми мы не можем согласиться.

Во-первых, задачи и цели рассмотрения и критики буддизма в работах священников, богословов и религиозных философов полагаются совершенно одинаковыми. Считаем, что такое объединение разных по своим интересам и предметам задач не может быть методологически правильным приемом, поскольку

богословие и философия различаются своими теоретическими задачами. Тем более православное духовенство, что совершенно понятно, имеет собственные конфессиональные интересы.

Во-вторых, Сафронова обращает внимание на то, «что православие потерпело неудачу в христианизации буддистов, буддизм начал наступление на нетрадиционные для него регионы России, причем его новые последователи обращались не столько к буддийской практике, сколько к буддийской философии, к отдельным доктринальным положениям и концепциям буддизма. Это вызывало не просто тревогу у православных священников, богословов, религиозных философов, но и побуждало их серьезно заняться критикой буддизма с точки зрения православия. При этом нельзя отрицать и познавательный интерес с их стороны к буддийской философии»². Православных священников более всего это касалось по роду их служения. А вот богословы и религиозные философы, вероятно, в большей степени беспокоились по поводу широко распространяющегося в Европе и России *необуддизма*. (См. Предисловие к работе В. Коженикова «Буддизм в сравнении с христианством»).

В-третьих, в каждом конкретном случае в работах религиозных философов буддийские идеи выполняли свою специфическую функцию, в зависимости от общего смысла его философских концепций, на что в монографии Сафроновой мало обращается внимание. В большей степени, чем к кому-либо, это относится к позиции В. С. Соловьева. Следует заметить, что его отношение к буддизму необходимо рассматривать в контексте его философии всеединства. Интересен, к примеру, вопрос о том, какое место отводил Соловьев буддизму в развитии лично-общественного сознания, к которому мы и хотим далее обратиться.

В работе Соловьева «Оправдание добра» (1899) мировоззренческие основы буддизма интересуют автора в связи с основаниями нравственной философии, а также с анализом взаимосвязи личности и общества. В главе «Историческое развитие лично-общественного сознания в его главных эпохах», посвященной этой проблеме, Соловьев выделяет три этапа развития лично-общественного сознания в истории человечества: буддизм, греческую философию (платонизм) и христианство.

Определяя «всемирно-историческое значение» буддизма, Соловьев полагает, что «здесь впервые личность человеческая стала цениться не как член рода, касты, союза национально-политического, а как носитель высшего сознания, как существо, способное пробудиться от обманов житейского сна, освободиться от цепей причинности. Таким существом может быть человек всякой касты и народности, и в этом смысле буддийская религия знаменует в истории — после родового и национально-государственного партикуляризма — открытие новой стадии — всечеловеческой, или универсальной»³.

В то же время Соловьев убежден, что здесь имеет место «отрицательный универсализм», обладающий отвлеченным и отрицательным характером: «Провозглашается принцип безразличия, отрицается прежнее значение кастовых и этнологических перегородок, в новую религиозную общину набираются люди всех цветов и состояний»⁴. Но затем «все остается по-прежнему: задача собрать воедино все части человечества и образовать из них новое царство высшего порядка еще вовсе не сознается и не ставится; универсализм монашеского ордена — буддизм не идет дальше этого»⁵. Причиной ограниченности универсализма буддизма, по мнению Соловьева, является то, что безусловный характер личности понимается лишь отрицательно, это свобода, не требующая никого «восполнения»: «...всякие отношения к другим представляют только лестницу, которая отбрасывается, когда достигнута вершина абсолютно-го безразличия. Но в силу отрицательного характера буддийского идеала не только общественность, а и сама нравственность имеет здесь лишь условное и преходящее значение»⁶. Следствием этого является религиозно-нравственное чувство благоговения (*pietas*), не имеющее в буддизме «настоящего и вечного предмета»: «Все познавший и от всего освободившийся мудрец не находит уже ничего такого, перед чем бы он мог поклониться»⁷.

Концепция универсализма, считает Соловьев, объемлющего все стороны бытия и реализующего всю его полноту, включает в себя и развитие имманентно содержащегося в нем нравственного учения, которое в конкретных религиозно-философских учениях занимает определенное место и играет свою роль

во всемирно-историческом процессе: «Нирвана буддистов находится *вне всего* — это есть *универсализм отрицательный*; идеальный космос платонизма представляет только одну умопостигаемую, или *мысленную, сторону всего* — это есть универсализм половинный; только Царство Божие, открываемое христианством, *действительно* обнимает собою *все* и *есть* универсализм *положительный, целый* и совершенный. Ясно, что безусловное начало в человеческом духе на первых двух степенях универсализма не доходит до конца и потому остается *бесплодным*»⁸. Преимущество христианства как раз в том, что оно опирается на религиозную нравственность, преодолевающую дуализм действительности и идеи, свойственный идеализму, реализуя связь высшего и низшего.

Русский религиозный философ принимает буддизм и платонизм как «необходимые переходные ступени универсального сознания», их значение определяется значимостью лично-общественного сознания в развитии этого универсализма. Это необходимые этапы, но не последнее слово вселенской истины. Вне этого прогресса развития универсальной идеи лично-общественного бытия, соразвития общественно-человеческого и естественно-природного и буддизм, и греческий идеализм не имеют собственного всемирного значения⁹.

Итогом развития универсального лично-общественного сознания, безусловно, по Соловьеву, является христианство. Оно дает людям обещание реализации целостного, объемлющего собой и низшее, и высшее. И действительность, и идея бытия; и личное, и общественное; и природное, и социальное, представлено христианством в образе Христа как телесно-воскрешающей личности.

Буддизм, по мысли современной исследовательницы, находит свое, закономерное место в теоретическом построении Соловьева как этап отрицательного универсализма с тем, «чтобы с наибольшим основанием показать универсализм положительный — христианский». Но говорить, что Соловьев придавал буддизму «чисто отрицательное, негативное содержание», совершенно неправомерно. У Соловьева характеристика буддизма как «универсализма отрицательного» не имеет негативной окраски, а определяет, согласно содержанию одной

из основных работ русского религиозного философа, во-первых, отрицание им «прежнего значения кастовых и этнологических перегородок»¹⁰, во-вторых, отрицание как такого материального мира, «со всей чувственной и смертной жизнью»¹¹, и, наконец, «отрицание бытия чрез познание его»¹². Владимир Соловьев определяет значение буддизма как необходимого, первого этапа в развитии универсального сознания, а не выявляет преимущества «универсализма положительного» — христианства в сравнении с буддизмом как универсализмом отрицательным.

Соловьев пытается определить пути развития идей нравственной философии и, в частности, лично-общественного сознания. Буддизм как универсализм отрицательный (отрицающий действительное бытие через его познание) — начальный этап. Идеализм как универсализм односторонний, половинный, дуалистический, увидевший мир в его раздвоении ущербного низшего бытия и идеи абсолютного блага как отрицание первого этапа. Христианство как универсализм положительный, целый, реализующий эту целостность и полноту бытия через идею Богочеловека, образ Христа как телесно-воскрешающей личности завершение процесса, глобальный синтез в духе гегелевской Абсолютной Идеи.

* * *

В монографии «Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX в.» известный современный буддолог Т.В.Ермакова отмечает, что теоретико-методологическим основанием включения буддийской философии в историю мировой философии в работах Ф.И.Щербатского послужили идеи русского академического неокантианства, в частности философов А.И.Введенского и И.И.Лапшина¹³. Опираясь на труды этих философов, Ф.И.Щербатской разработал критерии для выделения в буддийском письменном наследии группы трактатов гносеологического характера, определив историю буддийской мысли как «несистематическую попытку критического взгляд на мир и познание»¹⁴.

Интерес к человеку в разных культурах определил взаимодействие идей И.И.Лапшина и Ф.И.Щербатского. В работе «Проблема “чужого я” в новейшей философии» (1910) Лапшин детально анализирует современный ему историко-философский процесс, определяет его структуру и хронологическую периодизацию в зависимости от того, каким образом решалась проблема «чужого я». Этот вопрос — «ахиллесова пята» современной теории познания — не только “идеалистической” или солипсической, но решительно всякой»¹⁵. Лапшин отмечает влияние, которое оказывает данная гносеологическая ситуация в философии на другие сферы естественнонаучного и гуманитарного знания, в частности на психологию, зоопсихологию, эстетику, этику, право и социологию¹⁶.

Исследование опирается на сложившуюся традицию критического наследования кантовской концепции человека. В работах Лапшина можно найти как гносеологический, так и социальнопсихологический подход к пониманию человека, «то есть и вопрос о доказательствах реальности чужого “я”, и вопрос о психогенезисе представлений о чужом “я”»¹⁷. Философ выделяет «несколько типичных точек зрения» по проблеме чужого «я» и по мере приближения к ним тех или иных философских учений создаёт классификацию современной западноевропейской философии¹⁸.

В 1914 г. Ф.И.Щербатским совместно с С.Ф.Ольденбургом планировалось издание трактата Дхармакирти, получившего в русском переводе название «Обоснование чужой одушевленности», в серии «Памятники индийской философии». Однако эта книга вышла лишь в 1922-м¹⁹. В «Предисловии» к данному трактату Щербатской указывает на высокую значимость работ И.И.Лапшина, отмечая то, что именно Лапшину «мы обязаны прекрасным очерком истории этого вопроса и ответов в разное время на него данных» и то, что вопрос о «чужом “я”» важен не столько сам по себе, «сколько как пробный камень для философских построений, в которые ответ на него укладывался или более, или менее удачно»²⁰. Что же касается переведенного Щербатским трактата, то, как считает В.К.Шохин, этот «небольшой полемический трактат по онтологии и психологии, с комментариями предшественника Дхармоттары — Винитадэвы (VIII в.)» продемонстрировал преимущества «интерпретирую-

шего» способа перевода буддийских философских памятников и «давал читателю представление о подлинной стихии индийского философствования, так как был составлен в виде живого диспута буддийских философов»²¹.

Философ-неокантианец И.И.Лапшин и будучи в эмиграции, по-видимому, сохранил интерес к востоковедению и развитию российской буддологии. Так, на основе анализа изданного Щербатским трактата Дхармакирти «Обоснование чужой одушевленности» Лапшиным была написана небольшая статья «Проблема “чужого я” в индийской философии». К сожалению, дату ее публикации достоверно трудно определить, статья содержится в отдельном оттиске из XVI тома, номера 1–2 (1947), «Archiv Orientalni»²². В этой статье автор не ставит целью периодизацию или типологизацию индийской философии, как это было сделано раньше в отношении западноевропейской философии. Основной целью данной работы является «опровержение солипсизма» как неизбежного вывода из идеализма, но уже на материале не западноевропейской философии (чему посвящены многие работы Лапшина²³), а индийских источников.

Прежде всего, Лапшин подчеркивает необходимость и задачи обращения к восточной философии: «Изучение философского творчества у восточных народов представляет высокий интерес отнюдь не узко-специального характера. Общий смысл, генезис и природа философских систем вообще станут нам более понятными только в том случае, если традиционные рамки изучения судеб будут широко раздвинуты и включают в себя искания философской мысли представителей самых разнообразных культур»²⁴. По мнению Лапшина, философия Востока «подтверждает блестящим образом факт единства человеческого разума» и это единство проявляется в том, что «однородная или сходная идея и даже комплекс идей зарождаются в разных цивилизациях совершенно независимо друг от друга»²⁵. Как пишет Лапшин, эти поразительные совпадения в истории мысли напоминают ему биологическую конвергенцию²⁶.

Однако, отмечает философ, «многообразие философских направлений не хаотично и не случайно: основные типы философского мышления немногочисленны, они везде повторяются, в известную эпоху начинает преобладать одно, в другую — другое»²⁷. Так, например, по мнению Лапшина, можно устано-

вить несколько максимумов материализма, скептицизма, номинализма, пессимизма и т.д. Для такой «пульсации» в философских направлениях можно указать определенные психологические, политические и экономические причины²⁸. В этом случае восточная философия, безусловно, дает «новый богатый материал»²⁹. В частности, в связи с проблемой «чужого я» в истории философии Лапшин обращается к «максимуму» идеализма в индийской философии, опираясь на мнение Щербатского, высказанное им в предисловии к переводу трактата Дармакирти (Лапшин приводит эту цитату в своей статье) о том, что в Индии вопрос о чужой одушевленности возник как раз в связи с установлением идеализма, или «спиритуалистического монизма»³⁰.

Еще одной важной причиной обращения к восточной философии является то, что наряду с параллельным (независимым) появлением сходных идей в западной и восточной философии происходит их прямое влияние друг на друга, в связи с чем Лапшин отмечает большое влияние Упанишад на философское развитие Шопенгауэра и всю его систему³¹.

В содержании трактата Дармакирти Лапшин выделяет три важнейших пункта спора идеалиста с реалистом, используя при их анализе тот же подход, который он применил в историко-философском очерке «Проблема “чужого я” в новейшей западноевропейской философии».

Лапшин пишет, что в этом споре идеалист говорит о том, что о чужой одушевленности мы можем судить «опосредованным образом, наблюдая у других людей целесообразные действия, высказывания, жесты, волеизъявления и т.п.»³². Главным моментом в споре между реалистом и идеалистом является то, каким образом понимается соотношение между чувственностью и мыслью. Согласно Лапшину, «они в нашем мышлении неразрывно связаны, будучи по существу противоположны друг другу. Но в своем чистом виде эти два источника истины нам на опыте неизвестны. Живое чувство реальности дано лишь в единичном моменте ощущения. Он содержит живое чувство реальности. Реальный огонь тот, который жжет... Вот поэтому у нас не может быть живого чувства реальности чужих душевных состояний, мы можем о них заключать лишь по аналогии, пользуясь мышлением»³³. Таким образом, по мнению Лапшина, из трактата следует, что «мы пользуемся заключением по

аналогии, сравнивая свои жесты, высказывания и вообще целесообразные движения, субъективные мотивы коих нам непосредственно неизвестны, с подобными движениями у других, и приходим к заключению о наличии подобных же мотивов у других людей»³⁴.

Обращаясь к традиционной для идеализма теме отождествления сна и реальности, подробно рассмотренной в трактате Дхармакирти, Лапшин акцентирует внимание на проблеме «опровержения солипсизма» в данной работе. Так, он считает, что если утверждать, что жизнь есть сон, а физический мир не существует, то не может быть установлено вышеуказанное заключение по аналогии о чужих душевных состояниях по чужим телесным проявлениям, сходными с нашими, и тогда «идеалист роковым образом должен прийти к солипсизму, то есть признать, что существует лишь его сознание, окруженное призраками, фантомами, к которым относится и его собственное тело»³⁵. При этом Лапшин добавляет свои примеры об отражении идеи отождествления сна и действительности у Платона, в арабской литературе, у Кальдерона, Шекспира и, конечно же, у Шопенгауэра³⁶.

Лапшин подчеркивает, что Дхармакирти склонен рассматривать сновидение «как состояние сознания ненормальное, ослабленное, но принципиально не отличающиеся от сознания бодрствования»³⁷. При этом он отмечает, что, несмотря на то, что окружающие физический и духовный мир не являются для Дхармакирти «истинно сущим», он не отказывает ему в относительной реальности, для него, как для Шопенгауэра, «сохраняется во всей своей силе разница между “миром грез” и действительностью, а солипсизм он мог бы вместе с Шопенгауэром признать подходящим мировоззрением для дома сумасшедших»³⁸. Настоящей причиной данной «трансцендентальной иллюзии», по мнению философа-неокантианца, является раздвоение нашего познания на субъект и объект, следствием которых являются представление о пространственно-временном мире, о причинной обусловленности всех явлений, о множественности духовных существ³⁹.

Анализ трактата Дхармакирти «Обоснование чужой одушевленности» позволяет Лапшину не только сделать вывод о том, что «Дхармакирти является чистым представителем метафизи-

ческого идеализма»⁴⁰, но и продемонстрировать пример решения проблемы «чужого я» и «опровержения солипсизма» в буддийской философии. При этом нельзя не отметить, что подтверждение своей философской концепции — опровержения солипсизма как неизбежного следствия идеализма и необходимость анализа проблемы «чужого я» с точки зрения критической философии — основывается у Лапшина на идее типологического сходства западной и восточной философий.

* * *

Проведенный краткий «калейдоскопический» анализ работ русских философов позволяет увидеть особенности «присутствия» буддийских идей в русской философии, их освоения в культуре России, при этом осевой проблемой остается культурная коммуникация, тесно связанная с проблемой человека. Актуализируется философско-культурологическая проблема перевода языка одной культуры на язык другой как проблема понимания и нахождения общих смыслов для взаимопонимания людей разных культур, и для обоснования собственных философских концепций путем сравнения с мировоззренческими установками и идеями религиозно-философских систем иной культуры. Содержательно выявляется рефлексизирующая роль философии в культуре, функция концептуализации, которую выполняет философия по отношению к культурным универсалиям, опосредованным образом помогая установить взаимопонимание людей разных культур и религий.

Примечания

¹ Сафронова Е.С. Буддизм в России. М., 1998. С. 134–163.

² Там же.

³ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 1. М., 1990. С. 314.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 314.

⁶ Там же. С. 315.

⁷ Там же.

- 8 Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 1. М., 1990. С. 326.
- 9 Там же.
- 10 Там же. С. 314.
- 11 Там же. С. 317.
- 12 Там же. С. 315.
- 13 См.: Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в. СПб., 1998. С. 252–253.
- 14 Там же. С. 253.
- 15 Лапшин И.И. Проблема чужого «я» в новейшей философии. СПб., 1910. С. 3.
- 16 См.: там же. С. 5–6.
- 17 Там же. С. 7.
- 18 См.: Бернюкевич Т.В. Анализ проблемы «чужого я» в работах И.И.Лапшина и Ф.И.Щербатского // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. Сб. науч. ст. СПб., 2006. С. 205–206.
- 19 См.: Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадева /Пер. с Тибет. Ф.И.Щербатской. Пг., 1922. 79 с. Репринтное издание: изд-во «Ясный свет», 1997.
- 20 Там же. С. VII.
- 21 Шохин В.К. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998. С. 93.
- 22 Лапшин И.И. Проблема «чужого я» в индийской философии. В надзаг. «Отдельный оттиск» из XVI т., № 1–2 (1947). «Archiv–Orientalini (1947)». Б.м., б.г. С. 96.
- 23 См.: Лапшин И.И. Опровержение солипсизма. Б.м., б.г. С. 13–64. (Судя по перечислению Лапшиным своих работ, данная статья могла быть написана после 1923 г.)
- 24 Лапшин И.И. Проблема «чужого я» в индийской философии. С. 96.
- 25 Там же. С. 96.
- 26 Там же.
- 27 Там же. С. 97.
- 28 Там же.
- 29 Там же.
- 30 Там же.
- 31 См.: там же.
- 32 Там же. С. 98.
- 33 Там же.
- 34 Там же.
- 35 Там же. С. 99.
- 36 Там же.
- 37 Там же.
- 38 Там же.
- 39 Там же.
- 40 Там же. С. 101.